

University of Groningen

## Arthur Drews y la negación de la historicidad de Jesús de Nazareth

Roig Lanzillotta, L.

*Published in:*

Existió Jesús realmente? El Jesús de la historia a debate

**IMPORTANT NOTE: You are advised to consult the publisher's version (publisher's PDF) if you wish to cite from it. Please check the document version below.**

*Document Version*

Publisher's PDF, also known as Version of record

*Publication date:*

2008

[Link to publication in University of Groningen/UMCG research database](#)

*Citation for published version (APA):*

Roig Lanzillotta, L. (2008). Arthur Drews y la negación de la historicidad de Jesús de Nazareth. In A. Piñero (Ed.), *Existió Jesús realmente? El Jesús de la historia a debate* (pp. 53-73). ed. Raíces.

### Copyright

Other than for strictly personal use, it is not permitted to download or to forward/distribute the text or part of it without the consent of the author(s) and/or copyright holder(s), unless the work is under an open content license (like Creative Commons).

The publication may also be distributed here under the terms of Article 25fa of the Dutch Copyright Act, indicated by the "Taverne" license. More information can be found on the University of Groningen website: <https://www.rug.nl/library/open-access/self-archiving-pure/taverne-amendment>.

### Take-down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

*Downloaded from the University of Groningen/UMCG research database (Pure): <http://www.rug.nl/research/portal>. For technical reasons the number of authors shown on this cover page is limited to 10 maximum.*

## Capítulo 2

# ARTHUR DREWS Y LA NEGACIÓN DE LA HISTORICIDAD DE JESÚS DE NAZARET

LAUTARO ROIG LANZILLOTTA

Universidad de Groningen

CASI DOSCIENTOS AÑOS DESPUÉS de qué el filósofo David Hume pusiera en duda, en su *Treatise of Humane Nature* (1739-40), no sólo la existencia de Jesús o de Julio César, sino incluso la de la historia como tal, el revuelo ocasionado por los varios trabajos de Arthur Drews que negaban la historicidad del fundador del cristianismo no deja de asombrar. Bien es cierto, que la obra del empirista escocés, por su carácter y contenido, no trascendió originariamente más allá de la elite intelectual y que, incluso, pasó desapercibida hasta que I. Kant reivindicara su valor. La obra y actividad de Arthur Drews, al contrario, tuvo un carácter marcadamente público, pues no se limitó a los volúmenes monográficos dedicados a la cuestión, sino que se difundió, además, en artículos de prensa, charlas, conferencias y debates públicos. Por ello, cabe preguntarse si no fue precisamente dicho carácter público de su actividad lo que le granjeó no sólo el rechazo y la animadversión del mundo académico contemporáneo, sino además la *damnatio memoriae* a que le sometieron las generaciones venideras.

Christian Heinrich Arthur Drews (1865-1935) estudió germánicas y filosofía en Múnich y Berlín, fue profesor de filosofía en la Escuela Politécnica de Karlsruhe y autor prolífico sobre temas variados, que abarcan desde los orígenes del cristianismo hasta Richard Wagner y Nietzsche, pasando por la mitología astral, Plotino, la filosofía de Eduard von Hartmann<sup>1</sup>. En su conferencia sobre Drews,

<sup>1</sup> Para las obras de A. Drews, véase el apéndice bibliográfico, al final del capítulo.



Bernhard Hoffers apunta precisamente al influjo de este último filósofo como una de las razones que produjeron la indiferencia y el rechazo de los «profesionales»<sup>2</sup>. Von Hartmann, a pesar de su ingente obra, no mostró nunca interés por la vida académica y careció, no sólo de maestros, sino también de alumnos que continuaran y honraran su trabajo, razón por la cual la filosofía académica siempre lo consideró con cierto desprecio. A. Drews no sólo fue un gran seguidor de su filosofía, sino que además mantuvo con él una relación personal y siempre reivindicó abiertamente la valía de su maestro<sup>3</sup>.

Este aspecto, unido al de su frenética actividad pública, fue seguramente determinante en el ninguneo del mundo académico, cuyos sesudos profesores no dudaron en acusarle de diletante por lo variado y amplio de sus intereses y por la autoría de trabajos sobre temas en los que, se aducía, no era especialista. Muestra de este menosprecio es, por ejemplo, la ausencia de toda referencia al profesor Drews en los anales de la Universidad de Karlsruhe. Una ojeada a su prolífica y variada obra (véase el apéndice) puede, sin embargo, hacernos albergar bien fundadas dudas acerca de la ecuanimidad de dicha actitud.

### 1. EL MITO DE CRISTO

El profesor Drews abordó el tema en numerosos trabajos a partir de 1909, año en que aparece la primera parte de su *Die Christusmythe* (o El mito de Cristo), en donde rebate la historicidad de Jesús. El gran número de artículos y reseñas que su libro generó da cuenta del interés, in bonam y malam partem, que despertó su obra *La Biblische Zeitschrift* (VIII) de 1910, incluye hasta tres páginas de bibliografía

<sup>2</sup> B. Hoffers, «Arthur Drews, Professor der Philosophie an der Technischen Hochschule Karlsruhe», Vortrag im Geschichtssalon Karlsruhe, 24. April 2003; Idem, «Arthur Drews und die Bestreitung der Historizität von Jesus Christus», Manuskript zu einem Teil des Vortrags am 13. November 2005 im Geschichtssalon von Potsdam ([http://www.hermann-detering.de/Hoffers\\_Drews.htm](http://www.hermann-detering.de/Hoffers_Drews.htm))

<sup>3</sup> Al respecto, véase K. Thude, *Arthur Drews in seinen Beziehungen zu Eduard von Hartmann mit besonderer Berücksichtigung der Religionsphilosophie*, Königsberg (Phil. Diss.) 1923; véase también R. Mutter y E. Pilick (eds.), *Arthur Drews - Eduard von Hartmann, Philosophischer Briefwechsel*, Rohrbach, 1995.

con los numerosos artículos y libros aparecidos en el breve lapso de un año<sup>4</sup>, de la que puede encontrarse un resumen en el artículo que Shirley Jackson Case dedicó a la cuestión en 1911<sup>5</sup>.

En este contexto, *Die Christusmythe* en seguida agota varias ediciones y aparecen, al punto, traducciones al inglés y al francés<sup>6</sup>. Pero la muestra más palmaria del interés que, para bien o para mal, despertaran las teorías de Drews es el famoso Berliner Religionsgespräch, congreso organizado el 1 de febrero de 1910 por la Sociedad alemana de Monistas, dedicado exclusivamente a debatir la posición de Drews. Este evento reunió a importantes teólogos del momento, como H. von Soden, F. Steudel, G. Hollmann, M. Fischer y otros<sup>7</sup> y sus actas se publicaron a finales del mismo año<sup>8</sup>.

<sup>4</sup> *Biblische Zeitschrift*, VIII (1910), 415-17.

<sup>5</sup> Shirley J. Case, «The Historicity of Jesus: an Estimate of the Negative Argument», *The American Journal of Theology* 15 (Jan. 1911) 20-42, nota 1, cita los siguientes artículos a favor y en contra del libro de Drews: (a favor) F. Steudel, *Wir Gelehrten vom Fach! Eine Streitschrift gegen Professor H. von Soden's «Hat Jesus gelebt»* (1910); S. Lublinski, *Die Entstehung des Christentums aus der antiken Kultur* (1910); Idem, *Falsche Beweise für die Existenz des Menschen Jesu* (1910); W. Schulz, *Dokumente der Gnosis. Mit einer ausführlichen Einleitung* (1910). (En contra:) Borneman, *Jesus als Problem* (1909); H. Windisch, «Der Geschichtliche Jesus», *Theologische Rundschau* 13 (1910) 163-82, 199-220; Wernle, «Wider moderne Skepsis für den Glaube an Jesus» y H. Holzmann, «Paulus als Zeuge wider die Christusmythe von Arthur Drews», *Die christliche Welt* (17 de Febrero de 1910) 145-60; H. von Soden, *Hat Jesus gelebt* (1910); Beth, *Hat Jesus gelebt* (1910); H. Weinelt, *Ist das «liberale» Jesusbild widerlegt?* (1910); J. Weiss, *Jesus von Nazareth, Mythos oder Geschichte* (1910).

<sup>6</sup> *The Christ Myth* (Traducción de la 3a ed. Londres, 1910); la traducción francesa, *Le mythe de Jésus* (París, 1926), se demoraría aún unos años, pero ya en 1912 se tradujo el texto del Berliner Religionsgespräch citado, más abajo, en la nota 8.

<sup>7</sup> Estos son F. Lipsius, H. Francke, T. Kappstein y M. Maurenbrecher.

<sup>8</sup> *Hat Jesus gelebt? Reden gehalten auf dem Berliner Religionsgespräch des Dt. Monistenbundes am 31. Januar u. 1. Februar 1910 im Zoologischen Garten über „Die Christusmythe“*, v. A. Drews, H. v. Soden, F. Steudel, G. Hollmann, M. Fischer, F. Lipsius, H. Francke, T. Kappstein, M. Maurenbrecher. Mit Eröffnungsansprache v. Walther Vielhaber. Hrsg. v. Dt. Monistenbund (Berliner Religionsgespräch, 1) Berlin, 1910. Dos años más tarde, aparecería la traducción francesa de Armand Lipman, *Jésus a-t-il vécu? Controverse re-*

Antes de proceder a analizar las ideas contenidas en *Die Christusmythe*<sup>9</sup>, puede ser interesante exponer, a modo de resumen, las cinco tesis que Drews presentó para ser discutidas en el citado Berliner Religionsgespräch, a saber:

1. Antes del desarrollo del Jesús de los Evangelios, existía un dios llamado Jesús —cuyo origen debe buscarse, probablemente, en el Josué veterotestamentario—, que recibía culto en diversas sectas en el judaísmo y en el que se combinaban ideas apocalípticas judías con la noción pagana de un redentor divino que moría y resucitaba.

2. Pablo, que nada conoce de un Jesús histórico, pone en el centro de su visión religiosa a esta divinidad judeo-pagana y la convierte en Hijo encarnado de Dios.

3. La figura del Jesús de los Evangelios no procede, pues, de una figura histórica, sino que a su formación contribuyó el precedente de los profetas israelitas, el tipo de mesías del Antiguo Testamento como Moisés, Elías, Eliseo, etc. así como la creencia pagana en una divinidad redentora.

4. Todos los elementos relevantes desde un punto de vista religioso en la fe cristiana, tales como el bautismo, la última cena, la crucifixión y la resurrección, proceden, en última instancia, del simbolismo cultural de dicha divinidad precristiana de origen judeo-pagano.

5. Las pruebas acerca del Jesús histórico son tan tenues e insignificantes que la fe en él no puede ser ya considerada como condición indispensable para una redención religiosa.

Estas cinco tesis son, como queda dicho, los cinco puntos en que Drews resume su postura, derivada del profundo estudio que el autor dedica a la cuestión de la historicidad de Jesús. Pasemos a estudiar sus argumentos.

ligieuse sur „Le mythe du Christ» ayant eu lieu à Berlin, au Jardin zoologique, les 31 janvier et 1<sup>er</sup> février 1910, par les soins de l'Union moniste allemande, París, 1912.

<sup>9</sup> A. Drews, *Die Christusmythe*, Jena, 1909; citas y referencias según la Verbesserte und erweiterte Ausgabe [„Edición revisada y ampliada«], Jena, 1910.

*Die Christusmythe* se divide en dos grandes partes, la primera de ellas dedicada al llamado «Jesús precristiano» y la segunda al Jesús cristiano<sup>10</sup>. En su análisis de los precedentes precristianos, Drews analiza con detalle una gran cantidad de paralelos en un ámbito cultural muy amplio, que abarca desde la India hasta Oriente Próximo. La exposición de los mismos se organiza en siete puntos que, de forma didáctica y clara, siguen el desarrollo de su argumentación desde los primeros orígenes de la idea del mesías hasta aspectos concretos del Jesús neotestamentario:

1. El primero, titulado «La creencia en el mesías bajo la influencia persa», analiza la evolución histórica de la noción y el papel desarrollado en la misma por el influjo de la cultura persa, tanto durante el exilio babilónico como en el período postexílico, cuando Palestina seguía en la órbita de influencia persa<sup>11</sup>. En este contexto, la noción del mesías, que originariamente se refería al rey en tanto que representante de la divinidad y bajo cuyo reinado el pueblo esperaba vivir en paz, comenzó a convertirse en la creencia en un Hijo de Dios que vendría a instituir el reinado de Dios al final de los tiempos y actuaría como juez en la resurrección de los muertos.

2. En el segundo punto, «La idea helenística de un mediador (Filón de Alejandría)»<sup>12</sup>, Drews parte del efecto de la conquista de Alejandro Magno, que favoreció la extensión de las costumbres y creencias griegas. Bajo el influjo griego, Yahvé comienza a perder rasgos antropomórficos y a alejarse cada vez más del mundo tangible; la reflexión filosófica griega en torno a la trascendencia divina comienza, por ello, también a afectar a la concepción judía de Dios.

Como fruto de este mismo influjo hay que explicar el progresivo desarrollo de la «Sabiduría», que de «palabra» o «sabiduría» como representante de la divinidad en la tierra pasa ahora a concebirse (por ejemplo en el *Libro de la Sabiduría*) como agente espiritual

<sup>10</sup> Drews, *Christusmythe*, 1-119: «Der vorchristliche Jesus» y 120-224: «Der christliche Jesus», respectivamente.

<sup>11</sup> Drews, *Christusmythe*, «Der Messiasglaube unter dem Einflusse des Parsentums», 5-13.

<sup>12</sup> Drews, *Christusmythe*, «Die hellenistische Idee des Mittlers (Philo)», 13-17.



independiente y que, a medio camino entre idea abstracta (*logos*) y entidad material, servirá de puente entre la divinidad transcendente y el mundo<sup>13</sup>.

Así, Filón de Alejandría desarrolla esta idea y convierte al Logos en «primer Hijo de Dios»<sup>14</sup>, o incluso «segundo Dios»<sup>15</sup>, defensor de la humanidad, mediador entre Dios y el hombre<sup>16</sup> y cuya naturaleza fluctúa entre principio metafísico impersonal —es decir la actividad de Dios— y personalidad diferenciada de la divinidad<sup>17</sup>. Este Logos mediador es el que, en el sistema filoniano, ayuda al hombre en sus esfuerzos por liberarse de la materia. Para Drews, a partir de ahora, esta noción se asociaría a la del mesías en el pensamiento judío.

3. El punto tercero, «Jesús como divinidad cultural de diversas sectas judías», analiza las características de este dios cultural, cuyo desarrollo no es independiente de las evoluciones conceptuales tratadas en el punto anterior<sup>18</sup>. A medida que Yahvé se aleja más del mundo bajo el influjo de la afirmación de su transcendencia, grupos sectarios en el judaísmo comienzan a acusar cierta insatisfacción y buscan en un dios más cercano los medios para la ansiada liberación de las oscuras fuerzas de este mundo. Uno de ellos sería Josué o Jesús, antiguo dios solar y de la fertilidad efraimita —que, según Drews, apoyándose en los trabajos previos de J. M. Robertson<sup>19</sup> y W. B. Smith<sup>20</sup>, procedía de la etapa politeísta judía, antes de que Yahvé se elevara como único Dios— y que ahora se convierte para dichas sectas en el mesías, en el intermediario y el Salvador.

<sup>13</sup> Véase, *Sabiduría* 7; 8; 9.

<sup>14</sup> Filón de Alejandría, *Post. Cain.* 63; *V. Mos.* II 134; *Conf.* 63; 146; *Leg. alleg.* II 86; III 175.

<sup>15</sup> Véase Eusebio, *PE* VII 13, 1.

<sup>16</sup> Filón, *Conf.* 63; *Leg. alleg.* III 196; *Immut.* 57.

<sup>17</sup> Véase, por ejemplo, Filón de Alejandría, *Heres* 205s; *Somn.* II 188; *Qu. Ex.* II 66.

<sup>18</sup> Drews, *Christusmythe*, «Jesus als Kultusgott des jüdischen Sektenglaubens», 17-30.

<sup>19</sup> J. M. Robertson, *Christianity and Mythology* (1900); Idem, *A Short History of Christianity* (1902); Idem, *Pagan Christs. Studies in Comparative Hierology* (1903). Véase el capítulo siguiente de la obra presente.

<sup>20</sup> W. B. Smith, *Der vorchristliche Jesus nebst weiteren Vorstudien zur Entstehungsgeschichte des Christentums* (1906).

4. «El mesías sufriente». Asimismo la noción de un mesías que se ofrece por los pecados de los hombres tiene su origen en la más antigua y muy extendida creencia en una divinidad que muere y renace<sup>21</sup>. Según Drews, los paralelos son innumerables tanto en Babilonia como en Oriente Próximo: Tammuz, Mitra, Atis, Melkart, Dioniso e incluso el Zeus cretense, son todos precedentes para la idea del mesías sufriente. El propio Deuteronomio (53), con su noción del «Justo sufriente», sería testimonio de que la religión judía no fue inmune a dicha concepción.

5. A partir del punto quinto, «El nacimiento del mesías; el bautismo», Drews se centra en el análisis de aspectos concretos de la figura de Jesús<sup>22</sup>. No sólo la idea en sí del dios que muere y renace es precristiana y tiene numerosos precedentes, sino también las narraciones legendarias de su nacimiento. Drews ofrece una gran cantidad de paralelos, de los que citaré sólo uno: la narración, en *Apocalipsis* 12, del Dragón de la oscuridad que amenaza al niño, y de quien es salvado a tiempo por Miguel y sus ángeles. Se ha querido ver en esta historia un antiguo mito babilónico, aunque también se han señalado otros paralelos, como la amenaza de la serpiente Pitón que persigue a Letó, la madre del dios de la luz, Apolo, hasta que encuentra refugio en la isla de Ortigia (Dupuis, Dieterich), o la historia de Isis, perseguida por Tifón, antes de que diera a luz a su hijo Horus (Bousset)<sup>23</sup>.

Muchos otros detalles de la narración de la niñez de Jesús presentan también precedentes. Según Drews, los paralelos con la niñez de Buda son tan numerosos y llamativos que difícilmente puede tratarse de coincidencias casuales. También Buda nace de una «joven pura» y su nacimiento es adorado por reyes que le traen regalos.

En lo que al bautismo de Jesús se refiere, las narraciones de los Evangelios deben ponerse en relación con el nacimiento de la luz y del dios fuego. El bautismo del redentor cristiano no es sino reflejo del «bautismo de fuego», el «bautismo solar» que ofrece el sol en el clímax de su actividad.

<sup>21</sup> Drews, *Christusmythe*, «Das Leiden des Messias», 30-51.

<sup>22</sup> Drews, *Christusmythe*, «Die Geburt des Messias; die Taufe», 52-88.

<sup>23</sup> Ch. F. Dupuis, *Origine de tous les Cultes ou La Religion universelle* (1795) 133f; A. Dieterich, *Abraxas* (1891), 117ff. W. Bousset, *Die Offenbarung Johannis*, Göttingen, 1896.

6. También el punto sexto, «El sacrificio del mesías. La última cena», analiza otros elementos del simbolismo cristiano asociado a Jesús<sup>24</sup>. Tras poner en relación el sacramento de la Última cena con un antiguo culto al fuego, y señalar, siguiendo a Max Müller<sup>25</sup>, que en dicho culto el fuego sobre el altar se concibe al mismo tiempo como ofrenda y como el propio dios, Drews mata dos pájaros de un tiro. No sólo la participación de la hostia y el vino como forma de establecer la comunidad con Cristo estarían ya prefigurados en el Rigveda, sino que incluso la idea de la autoofrenda, del propio sacrificio, tiene allí un claro precedente, pues la ofrenda representaba al propio cuerpo del dios Agni<sup>26</sup>. Según Drews, este tipo de comida sacramental festiva estaba muy extendida en la Antigüedad y en particular en los misterios, en donde se relacionaba con la idea del salvador, de la divinidad que entrega su cuerpo para salvar al mundo.

7. «El simbolismo del mesías. El cordero y la cruz». Llegamos así al último punto de la primera parte<sup>27</sup>. De forma similar a como ha hecho en el punto anterior, Drews comienza por señalar la coincidencia entre el simbolismo neotestamentario con el mandeísmo y la religión de Mitra. Dicho simbolismo, sin embargo, tiene un origen más antiguo, pues los animales representados en las catacumbas, como el caballo, la liebre, el pavo o el pez eran ya importantes en la religión védica. Es aquí donde debe buscarse el origen del simbolismo del cordero del Nuevo Testamento.

Para cimentar esta afirmación Drews ofrece una complicada argumentación de tipo astrológico, de la que ofreceré solamente las líneas generales<sup>28</sup>. Hasta el año 800, el sol, o Agni celestial, estaba

<sup>24</sup> Drews, *Christusmythe*, «Das Selbstopfer der Messias; das Abendmahl», 89-99.

<sup>25</sup> Max Müller, *Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft*, Strassburg, 1874, 219.

<sup>26</sup> Drews, *Christusmythe*, 90.

<sup>27</sup> Drews, *Christusmythe*, «Die Symbolik des Messias: das Lamm und das Kreuz», 99-119.

<sup>28</sup> Es precisamente esta complicación y la falta de comprensión general la que llevaría a Drews a abordar una investigación monográfica sobre el tema que aparecería en 1923, *Der Sternhimmel in der Dichtung und Religion der alten Völker und des Christentums. Eine Einführung in die Astralmythologie* («La bóveda celeste en la poesía y en la religión de los pueblos antiguos

ubicado en la constelación de Tauro, pero a partir de entonces pasa a la de Aries. Desde una perspectiva astrológica, se decía que el sol se había convertido en el Carnero. Ahora bien, entre los persas dicho carnero era a veces denominado con una palabra que significaba también «cordero». Según Drews, dicho trasfondo explica las referencias en el Evangelio de Juan a Cristo como «luz del mundo» o como «Cordero de Dios» que quita los pecados del mundo, que también puede encontrarse en el culto védico a Agni.

El parecido de la palabra latina para «cordero», agnus, demuestra la relación con el dios del fuego hindú (Agni), derivado en sánscrito de agni «fuego», griego hagnós, «sagrado». Por ello, con un ingenioso argumento ad hominem, Drews afirma que «Agnus dei» no es otra cosa que «Agni deus» (= «el dios Agni»).

En lo que a la cruz se refiere, Drews comienza con un amplísimo y muy documentado repaso de las innumerables culturas, religiones y misterios que han hecho uso de la cruz en sus variadas formas. En el cristianismo, la cruz no tenía más simbolismo que el de servir de amuleto que distinguía a sus adeptos de quienes no lo eran. Como tal simbolizaba, al igual que en los misterios, el árbol de la vida y la resurrección, es decir, el triunfo de Dios sobre la muerte. Una asociación simbólica con la cruz en la que había muerto el dios cristiano, sólo tuvo lugar tras la confusión entre el sentido originario del término griego *xýlon*, a saber «árbol», «madera», y el sentido que adquiere a partir de la traducción del AT, donde *xýlon* traduce el término hebreo para «estaca de ajusticiamiento».

Llegado a este punto, Drews se centra, en la segunda parte de su obra, en el análisis del Jesús cristiano, la cual se divide en dos secciones, «El Jesús paulino» y el «Jesús de los Evangelios»<sup>29</sup>. En la primera sección, el principal objetivo de Drews es argumentar que Pablo nada sabe de un Jesús histórico<sup>30</sup> y que, por tanto, el Jesús de sus escritos no es otro que el Jesús-dios cultural judeo-pagano.

y en el cristianismo»), Jena, 1923.

<sup>29</sup> Drews, *Christusmythe*, «Der christliche Jesus», 120-163 y «Der evangelische Jesus», 163-224, respectivamente.

<sup>30</sup> Drews, *Christusmythe*, 154; cf. también 157: si Pablo hubiera sabido algo de una persona llamada Jesús, dicho conocimiento en nada ha influido a la teología paulina.



A. Es verdad que hay en las Cartas ciertos pasajes que implican referencias a la persona de Jesús. Éstos son fundamentalmente tres, a saber, las referencias al «hermano del Señor», en 1 Cor 9, 5, a la última cena, en 1 Cor 11, 23ss, y a las apariciones de Jesús a sus discípulos, en 1 Cor 15, 5ss. Otras referencias, tales como la mención de la familia de Jesús<sup>31</sup>, su vida justa<sup>32</sup>, su rechazo de los bienes materiales<sup>33</sup>, su abnegado servicio a los demás, su relación con los discípulos, etc. son pasadas por alto, pues en opinión del autor nada demuestran acerca de la existencia de Jesús.

En lo que a la primera mención significativa se refiere, señala Drews que el término «hermano», en 1 Cor 9, 5, no debe entenderse en sentido literal, sino cultural, con un significado similar al que el término tenía en la antigüedad en el ámbito de los misterios, lo que, en su opinión, aparece además corroborado en Gál 1, 19. La mención de la última cena en 1 Cor 11, 23ss, por su parte, sería una interpolación al texto. Lo mismo puede decirse de las apariciones que, o bien serían interpolaciones al texto o bien reflejarían experiencias extáticas sin relación alguna con una persona histórica.

Despejados, así, los posibles obstáculos a su argumentación, Drews procede a explicar el origen del mensaje paulino. En su opinión, Pablo pudo saber en Tarso, su ciudad natal, de la existencia del culto a un dios sectario judío —que no era otro que Jesús— y el cual procedía de una adaptación judaizante y espiritualizada del culto a Adonis<sup>34</sup>. A pesar de su rechazo y persecución iniciales, Pablo, tras su iluminación, habría convertido a Adonis, el dios que muere y de algún modo resucita, en el dios que se sacrifica por los pecados del mundo. Aquí estaría el verdadero nacimiento del cristianismo<sup>35</sup>. En palabras del propio Drews, «para Pablo, la muerte y resurrección de Jesús no son acontecimientos puntuales, sino eternos, que no tienen un correlato en la historia, por lo que buscar en su obra pruebas de

<sup>31</sup> Cf. Rom 1, 3; 1 Cor 9, 5; Gál 1, 19 y 4, 4.

<sup>32</sup> Rom 5, 18; 2 Cor 5, 21.

<sup>33</sup> 2 Cor 8, 9; cf. Fil 2, 5ss.

<sup>34</sup> Drews, *Die Christusmythe*, 137.

<sup>35</sup> Para una crítica de esta interpretación que incide en los muchos detalles del culto y rasgos característicos de Adonis, véase S. J. Case «The Historicity», 32-33.

la existencia de un Jesús histórico equivaldría a no comprender el núcleo de su concepción religiosa»<sup>36</sup>.

B. La segunda sección intenta demostrar que tampoco los Evangelios reflejan otra cosa que el mito del dios-hombre. Tras comentar la cuestión sinóptica e identificar en el Evangelio de Marcos, la fuente que utilizaron los otros dos sinópticos, Drews se centra en quitarle a aquél todo valor histórico. El Evangelio de Marcos es un escrito de carácter apologético en el que su autor intenta convencer a los gentiles de que Jesús era el Hijo de Dios. Por ello, si el Jesús de los Evangelios no es tanto un hombre deificado como un Dios humanizado, queda preguntarse, señala Drews, cómo es posible que el Dios Jesús encontrara plasmación en la historia, y que la validez eterna y suprahistórica de la acción redentora de su muerte se relacionara a un momento puntual de la misma<sup>37</sup>.

La explicación hay que buscarla en la competencia entre Pablo y quienes podríamos llamar representantes de la tradición petrina y del colegio de los doce apóstoles. En un intento de desvirtuar la autoridad paulina, la comunidad de Jerusalén habría aducido, en primer lugar, el argumento de que para ser verdadero apóstol había que haber visto en persona al Cristo resucitado. Ahora bien, frente a esta razón, Pablo podía, y de hecho lo hizo, decir que el Señor también se le había aparecido a él<sup>38</sup>. Fue entonces, señala Drews, cuando surgió la exigencia de que para ser apóstol también era necesario haber comido y bebido con Jesús<sup>39</sup>. En opinión de Drews, por tanto, fueron cuestiones de índole bien mundana y práctica las que determinaron que el Dios Jesús fuera transpuesto a la historia y convertido en un individuo de carne y hueso<sup>40</sup>.

<sup>36</sup> Drews, *Die Christusmythe*, 142.

<sup>37</sup> Drews, *Christusmythe*, 211-12.

<sup>38</sup> 1 Cor 2, 1; 2 Cor 19, 9.

<sup>39</sup> Hch 1, 3; 10, 41; cf. Drews, *Christusmythe*, 212-13.

<sup>40</sup> Drews, *Christusmythe*, 214, «Sehr weltliche, sehr praktische Gründe also waren es, die letzten Endes den Ausschlag dafür gaben, dass aus dem anfänglichen Gotte Jesus ein historisches Individuum und der Schwerpunkt seiner Wirksamkeit (...) in die Hauptstadt des jüdischen Staates (...) verlegt wurde». («Fueron razones de índole bien mundana y práctica, las que, en última instancia, determinaron que el originario Dios Jesús se

## 2. OTRAS OBRAS DE ARTHUR DREWS

## EN TORNO A LA CUESTIÓN DE LA HISTORICIDAD DE JESÚS

Hasta aquí la exposición de la cuestión en *Die Christusmythe*. Sin embargo, desde la parición, en 1909, de la primera parte de su obra, Drews sigue trabajando y se emplea a fondo en revisar, perfeccionar y desarrollar su tesis. Tras un breve excursus en otros aspectos de los orígenes del cristianismo, como *Die Petruslegende* o *La Leyenda de Pedro*<sup>41</sup>, retoma la cuestión de la historicidad del personaje de Jesús.

Drews había contestado ya a las principales objeciones de sus detractores en los prólogos a las varias reediciones del libro, que se suceden en breve período de tiempo. En 1911, sin embargo, aparece la segunda parte del *Mito de Cristo*, volumen de 452 páginas dedicadas también a la defensa de su teoría que incluye, a modo de apéndice, una respuesta de W. B. Smith a las objeciones de Heinrich Weinel a su escrito sobre el «Jesús precristiano»<sup>42</sup>. Tras la introducción, cuyo mensaje puede resumirse en su afirmación de que la «lucha» en torno al mito de Cristo es al mismo tiempo una lucha por la libertad y la autonomía de la razón y por la independencia de la ciencia<sup>43</sup>, Drews se aplica en un profundo análisis de los supuestos textos que avalarían la existencia de Jesús. El libro se divide en tres grandes partes dedicadas a los testimonios extracristianos, a Pablo y a los Evangelios, respectivamente.

La conclusión a la primera parte es que los supuestos testimonios extracristianos, tanto judíos como romanos, no tienen valor histórico alguno. Tras estudiar los pasajes de Filón de Alejandría y Justo de Tiberiades, Josefo y el Talmud, Drews se centra luego en los testimonios romanos, Plinio, Suetonio y, en particular, Tácito. El exhaustivo análisis de este último no deja, en opinión del autor, lugar a duda alguna: tanto la distancia temporal, de casi un siglo, como la

convirtiera en un individuo histórico y que el centro de su actividad [...] se pusiera en la capital del estado judío»).

<sup>41</sup> A. Drews, *Die Petruslegende*, Jena, 1910, del que, en 1924, aparecería una nueva edición ampliada y revisada.

<sup>42</sup> W. B. Smith, «Ist 'der vorchristliche Jesus' widerlegt?», in Drews, *Die Christusmythe. Zweiter Teil*, Jena, 1911, 428-49; véase también *Idem*, *Der vorchristliche Jesus nebst weiteren Vorstudien zur Entstehungsgeschichte des Christentums* (1906).

<sup>43</sup> Drews, *Christusmythe* 2, XVIII.

vaguedad del pasaje de *Anales* xv, 44 no permiten considerarlo un testimonio fidedigno para afirmar la existencia de Jesús<sup>44</sup>.

En cuanto a la segunda sección dedicada a Pablo<sup>45</sup>, Drews refuerza los argumentos que lo desvirtúan como prueba de la historicidad de Jesús, analizando una por una las objeciones puestas a sus interpretaciones en la primera parte de *El mito de Cristo*.

La última y más extensa parte del libro retoma la cuestión de la historicidad de los Evangelios<sup>46</sup>, no sólo para afirmar que tanto el origen como la transmisión de los mismos es más que dudosa, sino también que éstos son una transformación literaria del Antiguo Testamento.

Sin embargo, las obras de Drews en torno a la cuestión no quedan aquí. En 1921 publica el libro *El Evangelio de Marcos como testimonio contra la historicidad de Jesús*<sup>47</sup>, en el que Drews intenta demostrar que el Evangelio no es otra cosa que una reelaboración del viaje astral mítico del dios Sol en clave veterotestamentaria. La secuencia de las historias incluidas en este evangelio coincide, casi punto por punto, con dicho ciclo mítico astral; la figura de Jesús no sería otra cosa que la combinación de precedentes literarios como los profetas y la literatura sapiencial. En opinión del autor, el origen del Evangelio de Marcos debe buscarse en el gnosticismo del siglo II, por lo que, si Marcos ha sido la fuente del resto de los sinópticos, es decir Lucas y Mateo, los mismos no nos proporcionan testimonio fidedigno alguno en torno a un supuesto Jesús histórico.

Una vez más esta interpretación encuentra un rechazo generalizado que, según Drews, radicaba en el desconocimiento, tanto en el público especializado como no especializado, de la mitología astral. Con el fin de mitigar dicha ignorancia, dos años más tarde publica su libro *La bóveda celeste en la poesía y en la religión de los pueblos antiguos y en el cristianismo*<sup>48</sup>, en el que proporciona una introducción sobre la mitología astral en el mundo mediterráneo e iranio.

<sup>44</sup> Véase el capítulo 6 de la presente obra.

<sup>45</sup> Drews, *Christusmythe* 2, 83-174.

<sup>46</sup> Drews, *Christusmythe* 2, 175-425.

<sup>47</sup> A. Drews, *Das Markusevangelium als Zeugnis gegen die Geschichtlichkeit Jesu*, Jena, 1921.

<sup>48</sup> Drews, *Der Sternhimmel*.



De 1924 es su obra *El origen del cristianismo a partir del gnosticismo*<sup>49</sup>. En opinión de Drews el gnosticismo (habría que decir quizá mejor la «gnosis», según la terminología actual) es claramente precristiano y en él se fundirían elementos judíos y paganos. Las expectativas en torno a un salvador apocalíptico comienzan a adquirir, primero, un carácter esotérico, por lo que una unión casi mística comienza a considerarse necesaria para la salvación. Por ello, en segundo lugar, el dios justo comienza a convertirse en el Dios bueno, por lo que la salvación ya no requiere de buenas obras.

En opinión de Drews, dicho gnosticismo de origen precristiano puede apreciarse en Pablo y aunque los Sinópticos ofrezcan menos evidencia al respecto, en Juan el precedente gnóstico se observa más claramente.

### 3. CONTEXTO DE LAS TEORÍAS DE ARTHUR DREWS

Hasta aquí, en resumen, las interpretaciones de A. Drews sobre los orígenes del cristianismo. Obviando el contexto histórico y científico en que se enmarca la labor de Drews, habrá quien quiera interpretar la obra del profesor alemán como los intentos ateos de desvirtuar los orígenes de la religión cristiana por medio de la negación de la historicidad de su fundador.

Nada más lejos de la intención de Drews, sin embargo. Para comprender en su profundidad su trabajo e interpretación del cristianismo primitivo debemos tener en cuenta dos factores importantes. Por un lado, el clima intelectual de la Alemania de la segunda mitad del siglo XIX, caracterizada por la polarización ciencia *versus* religión; por otro, la investigación en torno al Jesús histórico llevada a cabo por la teología liberal alemana sobre la base de los resultados alcanzados por los estudiosos de la Historia de las Religiones.

Centrémonos, por un momento, en el enrarecido ambiente intelectual de finales del siglo XIX. Y es que la obra de Drews no puede comprenderse del todo sin tener en cuenta el contexto polémico generado por la aparición en 1860 de la traducción alemana de

<sup>49</sup> A. Drews, *Die Entstehung des Christentums aus dem Gnostizismus*, Jena, 1924.

la obra de Darwin<sup>50</sup> sobre el origen de las especies. Evolucionistas, por un lado, y conservadores / creacionistas, por otro, se enzarzan en furibundas controversias que clamaban por la liberación de la humanidad del yugo de la religión o la independencia y superioridad de la teología sobre la ciencia, respectivamente. La polémica entre Carl Vogt, liberal radical, y Rudolf Wagner, del lado conservador, es un buen ejemplo de la controversia materialismo *versus* idealismo, generación espontánea frente a creación, ateísmo frente a fe cristiana, e ilustración frente a oscurantismo, que dominaría, en las aulas y en la calle, la Alemania de la segunda mitad del siglo XIX<sup>51</sup>.

Del lado de Darwin y de Vogt, Ernst Haeckel, un convencido evolucionista, vio en el darwinismo la base teórica para su monismo materialista, concepción de la realidad que postula una integración de presente y pasado, de lo orgánico e inorgánico, de hombre y naturaleza e, incluso, de ciencia y religión. En su opinión, debía establecerse una teología natural que, despojada de todo antropomorfismo, pusiera en el lugar de Dios la ley de causalidad, en sus palabras, «infinitamente más sublime que la imagen de Dios»<sup>52</sup>.

Frente a este monismo de corte materialista tenemos otro tipo de carácter idealista, inspirado en la obra de von Hartmann, el llamado filósofo del inconsciente. Sobre la base de su maestro, Drews desarrolla la teoría de que es la conciencia del hombre la que consigue dar unidad al todo superando la dualidad mundo/Dios. Por medio de la postulación de la divinidad del hombre, pues la divinidad habita en

<sup>50</sup> Charles Darwin, *Über die Entstehung der Arten im Thier- und Pflanzenreich durch natürliche Züchtung oder die Erhaltung der vervollkommenen Rassen im Kampfe um's Daseyn*, ed. by Georg Heinrich Bronn, Stuttgart 1860. Tres años más tarde aparecen las obras de Thomas Henry Huxley, *Man's Place in Nature: On the Natural History of the Man-Like Apes* (1863), en Idem, *Collected Essays*, 9 vols. London, 1894, vol. 7; Carl Vogt, *Vorlesungen über den Menschen, seine Stellung in der Schöpfung und in der Geschichte der Erde*, 2 vols. Gießen, 1863.

<sup>51</sup> Sobre la cuestión, véase Bernhard Kleeberg, *Moral Facts and Scientific Fiction: 19th Century Theological Reactions to Darwinism in Germany* (Working Papers on The Nature of Evidence: How Well Do 'Facts' Travel? 04/05) Berlin, 2005, 5.

<sup>52</sup> Ernst Haeckel, *Generelle Morphologie der Organismen*, Berlin, 1866, II 450ss.

su conciencia, Drews pretende superar el determinismo de la teoría que vindica la sola existencia de la materia<sup>53</sup>.

Por tanto, la postura de Drews está lejos del ateísmo que podría atribuírsele desde una perspectiva moderna. Antes bien, su negación de la historicidad de Jesús, como él mismo señala en las páginas finales de *El Mito de Cristo*, tenía como objetivo adecuar el cristianismo a los tiempos modernos, despojándolo de la persona histórica en torno a la que supuestamente había surgido según los Evangelios, para restituirle lo que desde el origen había sido su núcleo central: una idea o doctrina metafísica<sup>54</sup>. Desde este punto de vista, la obra e interpretación del cristianismo de Drews, se presenta no como un intento destructivo, sino constructivo, un intento de adaptar, para salvarlo, el cristianismo a los tiempos modernos, despojándolo de los elementos mitológicos característicos de un contexto muy preciso, la Palestina de hace 2000 años.

Veamos ahora el segundo factor al que me refería más arriba, a saber, el contexto generado por la teología liberal alemana. Dicha teología era heredera de los esfuerzos de Schleiermacher por liberar al cristianismo del influjo racionalista de la Ilustración y por encontrar en la historia, más que en las ideas, la vitalidad de una religiosidad genuina. En su visión no era el dogma de la encarnación, sino la vida de la persona de Jesús lo que constituía el núcleo esencial del cristianismo primitivo. Frente al avance de dicho historicismo y la gran cantidad de estudios que se centraban en la supuesta figura histórica de Jesús, fue Eduard von Hartman, maestro de Drews, el primero en dar la voz de alarma frente a lo que consideraba una teología destructiva. La figura de Jesús, lejos de aclararse, se difuminaba cada vez más bajo el peso de estudios que lo comparaban a maestros talmúdicos y a filósofos paganos y que, en general, no se planteaban ya preguntas teológicamente relevantes, sino, más bien, cuestiones de «realia», tales como la interacción de Jesús con su entorno, su actitud frente al mesianismo o el apocalipticismo y similares. En opinión de von Hartmann, en lugar de bucear en sus orígenes, la teología debía de avanzar hacia delante, como lo hacían el resto de las ciencias.

<sup>53</sup> Drews, *Die Christusmythe*, 225-38.

<sup>54</sup> Drews, *Die Christusmythe*, 225-26.

También para Drews, lo esencial del cristianismo no son sus orígenes, sino la idea de Cristo que, por supuesto, debe ser actualizada y adaptada a la época moderna. Además, las investigaciones en torno a la figura de Jesús no eran conducidas de una forma objetiva, pues de las mismas debería haberse concluido la vacuidad de la persona que se intentaba reconstruir. Sin embargo, los teólogos liberales se empeñaban en mantener en pie un mito, según von Hartmann y Drews, por medio de la sofistería más vacía y la pseudo ciencia que se aprovechaba de la ignorancia general de las masas para imponer sus argumentos.

Drews, por ello, no reacciona tanto contra la ortodoxia como contra la reconstrucción de los teólogos liberales que habían intentado «repensar toda la teología a la luz de la vida, de la enseñanza y el carácter de Jesús»<sup>55</sup>. Fueron dichos teólogos quienes reaccionaron horrorizados, al ver que el resultado de sus pesquisas, con las que intentaban despojar a la persona histórica de Jesús de todas las acreciones helenísticas, era en manos de Drews la negación de la historicidad incluso de dicha persona. Lo que para ellos era un hombre idealizado, era para Drews un mito humanizado. En palabras de B. A. Gerrish, los teólogos liberales no dudaban de que la persona histórica de Jesús hubiera sido recubierta con ropajes helenísticos, pero algo bien diferente era postular, como Drews, que nunca había existido una persona que vestir<sup>56</sup>.

<sup>55</sup> William Adam Brown, en B. A. Gerrish, «Jesus, Myth, and History: Troeltsch's Stand in the 'Christ-Myth' Debate», *The Journal of Religion* 55 (1975) 13-35, esp. 17: «(Ritschlianism was) the attempt to rethink the whole material of theology in the light of the life, the teaching, and the character of Jesus» [(el ritschlianismo fue) un intento de repensar toda la teología a la luz de la vida, enseñanza y carácter de Jesús].

<sup>56</sup> Gerrish, «Jesus, Myth», 16-17: «... the liberal theologians did not doubt that Hellenistic accretions had clothed the historical figure of Jesus, as the historians of religions had argued. But they recognized it as quite another thesis when Drew and his associates denied that here ever was a body to clothe» [Los teólogos liberales no ponían en duda el hecho de que la figura histórica de Jesús hubiera sido revestida con ropajes helenísticos, tal como había defendido la Historia de las Religiones. En su opinión, sin embargo, era algo diferente afirmar, como Drews y sus correligionarios, que nunca había existido una persona que vestir].



## 4. CONCLUSIONES

Sería, por tanto, un error ver en la obra de Drews el intento atea de desvirtuar al cristianismo, negando la historicidad de la persona de su fundador. Bien al contrario, la negación de la historicidad de Jesús propone una forma de entender el cristianismo, y la religión en general, acorde con los tiempos modernos. Sobre la base de los estudios de los historiadores de la religión, los teólogos liberales habían ya procedido a liberar la figura de muchos elementos extraños y que nada tenían que ver con la persona de Jesús. Para Drews, había que ir un paso más allá y negar también la figura como tal, pues era la humanización de un mito del que, en su opinión, el cristianismo podía y debía prescindir, para alcanzar la verdadera experiencia religiosa.

Por ello, no es del todo justo intentar descubrir, como hace Nathaniel Smith en su artículo de 1911, una agenda oculta en los estudios de Drews y en su intento de librar al cristianismo de un fundador histórico<sup>57</sup>. Según N. Smith (20), Drews, seguidor de un monismo caracterizado por el panteísmo místico opuesto al monismo materialista de Haeckel y autor de un libro titulado *Die Religion als Selbst-Bewusstsein Gottes* (1905), o «La Religión entendida como la propia conciencia de Dios», no pretendería liberar al hombre moderno del yugo de la religión, sino simplemente alcanzar un cristianismo que no girara en torno a una figura histórica y se adaptara a su experiencia religiosa personal<sup>58</sup>. Si así fuera, Drews con su argumento

<sup>57</sup> N. Smith, «The New Jesus Myth and its Ethical Value», *International Journal of Ethics*, 22 (1911), 19-39.

<sup>58</sup> Smith, «The New Jesus Myth», 20, «A. Drews (...) holds the chair of philosophy in the Technische Hochschule at Karlsruhe. Rightly or wrongly, that raises a presumption in favor of untrammelled search after truth and freedom from undue theological bias. Yet he writes with the fervor and fierceness of a prophet (...). For he is an ardent advocate of religious monism, a mystic pantheism, that is strongly opposed to the current materialistic monism of Haeckel. He (...) cherishes large hopes for a Christianity freed from any relation to Jesus as a human personality». [A. Drews ocupa la cátedra de filosofía en la Escuela Politécnica de Karlsruhe, lo que, con o sin razón, parece otorgarle la presunción de una búsqueda sin tapujos de la verdad y la libertad de prejuicios teológicos. Sin embargo, escribe con el fervor y la fiereza de un profeta (...). Y es que es un fervoroso defensor

contra la historicidad del personaje de Jesús, parecería incurrir en una petición de principio, pues podría haber llegado de antemano a las conclusiones que debían derivarse de su investigación.

Desearía, por ello, cerrar esta intervención con dos reflexiones. Por un lado, la constatación de Albert Schweitzer, en su *Die Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* («Historia de la investigación sobre la vida de Jesús»), de que todo investigador que ha afrontado la labor de explicar o interpretar la figura del Jesús histórico lo hace siempre, aun de forma inconsciente, a partir de sus propias convicciones personales, que inevitablemente se proyectan sobre la figura de Jesús<sup>59</sup>.

La segunda reflexión apunta a lo mismo, pero es quizá de un carácter más radical y escéptico, en la línea del filósofo David Hume que abría nuestra intervención. En los primeros párrafos de su relato «Tres versiones de Judas», J. L. Borges, tras presentar a su teólogo ficticio Nils Runeberg y proceder a analizar su trabajo, lanza unas palabras cargadas de ironía a quienes intenten atisbar en la obra de Runeberg la sombra del círculo hermenéutico: «Alguien observará que la conclusión precedió sin duda a las 'pruebas'; y se pregunta «¿Quién se resigna a buscar pruebas de algo no creído por él o cuya prédica no le importa?»».

del monismo religioso, del panteísmo religioso, que se opone de plano al actual monismo materialista de Haeckel. (Drews) alberga la gran esperanza de alcanzar un cristianismo liberado de toda relación con Jesús, concebido como un ser humano.]

<sup>59</sup> A. Schweitzer, *Von Reimarus zu Wrede eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (Tübingen, 1906) aunque la misma idea —si bien circunscrita al ámbito de la teología protestante— aparece ya en A. Kalthoff, *Das Christusproblem. Grundlinien einer Sozialtheologie*, Jena, 1902, 17: «In Ermangelung jeder historischen Bestimmtheit ist der Name Jesus für die protestantische Theologie ein leeres Gefäß geworden, in welches jeder Theologe seinen eigenen Gedankeninhalt hineingießt». [Debido a la falta de toda certeza histórica, el nombre de Jesús, en el marco de la teología protestante, se ha convertido en una vasija vacía, en la que cada teólogo vierte su propio pensamiento] Cf. también Drews, *Die Christusmythe*, X-XII.

## BIBLIOGRAFÍA DE ARTHUR DREWS (1865-1935)

## 1. Sobre el cristianismo y sus orígenes

- Die Christusmythe* I, Jena, 1909; segunda edición corregida y aumentada, Jena, 1910; Nueva edición corregida, revisada y aumentada, 1924; hay traducción inglesa: *The Christ Myth* de C. D. Leslie Burns, Amherst, New York, 1998.
- Hat Jesus gelebt?: Reden gehalten auf dem Berliner Religionsgespräch des Deutschen Monistenbundes am 31. Januar und 1. Februar 1910 im Zoologischen Garten über „Die Christusmythe“* (herausgegeben vom Deutschen Monistenbund), Berlin, 1910.
- Die Petruslegende: ein Beitrag zur Mythologie des Christentums*, Frankfurt a. M. 1910; Tercera edición corregida, revisada y aumentada de 1924; hay traducción inglesa: *The Legend of Saint Peter: a Contribution to the Mythology of Christianity*, por Frank R. Zindler, Austin, Tex. 1997.
- Die Christusmythe* II: *Die Zeugnisse für die Geschichtlichkeit Jesu: eine Antwort an die Schriftgelehrten mit besonderer Berücksichtigung der theologischen Methode. Nebst einem Anhang: Ist der vorgeschichtliche Jesus widerlegt? Eine Auseinandersetzung mit Weinelt*, Jena, 1911.
- Das Markusevangelium als Zeugnis gegen die Geschichtlichkeit Jesu*, Jena, 1921.
- Der Sternhimmel in der Dichtung und Religion der alten Völker und des Christentums. Eine Einführung in die Astralmythologie*, Jena, 1923.
- Die Entstehung des Christentums aus dem Gnostizismus*, Jena, 1924.
- Die Leugnung der Geschichtlichkeit Jesu in Vergangenheit und Gegenwart* (Wissen und Wirken 33). Karlsruhe, 1926.
- Hat Jesus gelebt?* Mainz, 1928.
- Die Marienmythe*, Jena, 1928.

## 2. Obras de A. Drews sobre otros temas

- Selbstdarstellung von A. Drews*, en R. Schmidt (ed.), *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, Leipzig, 1924, v 67-128.

- Die deutsche Spekulation seit Kant mit besonderer Rücksicht auf das Wesen des Absoluten und die Persönlichkeit Gottes* (2 vols.), Berlin, 1893.
- Kants Naturphilosophie als Grundlage seines Systems*, Berlin, 1894.
- Das Ich als Grundproblem der Metaphysik* (Habilitationsschrift), Freiburg i. B. 1897.
- Der Ideengehalt von Richard Wagners „Ring des Nibelungen“ in seinen Beziehungen zur modernen Philosophie*, Leipzig, 1898.
- Eduard von Hartmanns philosophisches System im Grundriß* (1902). Segunda edición aumentada, Heidelberg, 1906.
- Schellings Münchener Vorlesungen: „Zur Geschichte der neueren Philosophie“, und „Darstellung des philosophischen Empirismus“, neu herausgegeben und mit Anmerkungen und Erläuterungen versehen*, Heidelberg, 1902.
- Nietzsches Philosophie*, Heidelberg, 1904.
- Hegels „Religionsphilosophie“*. Edición comentada, reducida y editada por A. Drews, Jena, 1905.
- Die Religion als Selbst-Bewußtsein Gottes: eine philosophische Untersuchung über das Wesen der Religion*, Jena, 1906; 1925
- Das Lebenswerk Eduard von Hartmanns*, Leipzig, 1907.
- Plotin und der Untergang der antiken Weltanschauung*, Jena, 1907); reimpresión Aalen, 1964.
- Geschichte des Monismus im Altertum*, Heidelberg, 1913.
- Metaphysik und Anthroposophie in ihrer Stellung zur Erkenntnis des Übersinnlichen*, Berlin, 1922.
- Freie Religion: Gedanken zur Weiterbildung und Vertiefung der Religion für die Gottsucher unserer Tage*, Jena, 1921.
- Die deutsche Philosophie der Gegenwart und die Philosophie des Auslandes*, Berlin, 1922
- Psychologie des Unbewußten*, Berlin, 1924.
- Der Ideengehalt von Richard Wagners dramatischen Dichtungen im Zusammenhang mit seinem Leben und seiner Weltanschauung*, Leipzig, 1931.
- Deutsche Religion: Grundzüge eines Gottesglaubens im Geiste des deutschen Idealismus*, München, 1935.



ANTONIO PIÑERO (ed.)

## ¿Existió Jesús realmente?

EL JESÚS DE LA HISTORIA A DEBATE

Fernando Bermejo, Lautaro Roig Lanzillotta, Jaime Alvar,  
Francesco Carotta, Llogari Pujol, Jesús Peláez, Gonzalo Puente  
Ojea, Gonzalo del Cerro, Víctor Mora Mesén, Pablo C. Díaz



raíces